

ESTUDIO

## La compasión frente a la totalidad: una lectura desde la teología política

**Sebastián Mora Rosado.** Universidad Pontificia Comillas.

### Resumen

El artículo examina la compasión como categoría crítica para la teología política contemporánea frente a lógicas que integran el sufrimiento en relatos de progreso o necesidad histórica. Dialoga con las críticas de la filosofía moderna que han considerado la compasión débil o peligrosa para la vida social. Frente a ello, recupera su sentido bíblico como experiencia teológica, virtud social y praxis histórica ligada a la justicia y a la memoria de las víctimas. Desde la teología política, propone entender la compasión como práctica crítica que cuestiona las pretensiones totalizantes de los sistemas políticos, económicos o religiosos.

**Palabras clave:** Compasión, Teología política, Sufrimiento, Justicia, Memoria de las víctimas.

### Abstract

The article examines compassion as a critical category for contemporary political theology in the face of logics that integrate suffering into narratives of progress or historical necessity. It engages with modern philosophical critiques that have regarded compassion as weak or dangerous for social life. In contrast, it retrieves its biblical meaning as a theological experience, a social virtue, and a historical praxis linked to justice and the memory of victims. From the perspective of political theology, it proposes understanding compassion as a critical practice that challenges the totalizing claims of political, economic, or religious systems.

**Keywords:** Compassion, Political theology, Suffering, Justice, Memory of victims.

## 1. Introducción

La teología no puede huir de las experiencias de dolor, de sufrimiento social e injusticia que constituyen un cuestionamiento radical de la historia. Por ello, la teodicea sigue siendo un tránsito necesario en la reflexión y la praxis teológica. Sin embargo, la(s) teodicea(s) —y también las filosofías políticas que de ellas derivan— han elaborado marcos generales que intentan explicar, justificar o integrar el sufrimiento y la injusticia dentro de un orden dotado de un significado superior, sea sagrado o profano. Esto parece indicar que el sufrimiento social posee un sentido último, aunque sea opaco y transitorio, que exige para algunas personas y grupos habitar “en valles de lágrimas” como paso necesario para supuestas mejoras políticas y sociales.

Por un lado, llegan a mostrar las situaciones de injusticia, con mayor o menor intensidad, pero por otro, tienden a neutralizar el sufrimiento, ya sea culpabilizando a las víctimas, subordinando su dolor a una finalidad superior o sacralizando, en cierta medida, el mundo que vivimos —“vivimos en el mejor de los mundos posibles” Leibniz dixit—. Esta integración del sufrimiento en una totalidad supuestamente buena ha servido históricamente para reconciliar las conciencias con órdenes injustos o hacer de las víctimas un precio necesario para el fin superior (Zamora et al., 2016).

En el trasfondo se impone una lógica sacrificial (Zamora, 2021) que convierte a las víctimas —esa población excluida que «no es explotada, sino des-

*echada, sobrante*» (Evangelií gaudium, 53)— en condición de posibilidad de una totalidad que se imagina a sí misma ya sea como bien universal, ya sea como dispositivo de contención del mal (*katechon*). Esta lógica legítima un orden político que no elimina el su-

**Cada víctima constituye una impugación radical de toda totalidad histórica que pretenda justificarse a su costa**

frimiento, sino que lo gestiona y administra, presentándolo como mal menor necesario para evitar el colapso, el caos o la disolución social. Frente a ello, la tradición bíblica —leída críticamente— introduce una ruptura decisiva: cada víctima constituye una impugación radical de toda totalidad histórica que pretenda justificarse a su costa. No existe horizonte de futuro, por prometedor que sea, que pueda redimir retrospectivamente el sufrimiento padecido; toda

pretensión de hacerlo reincide en una forma de teodicea política que traiciona la memoria de los vencidos (Mate, 1991).

En este sentido, en la órbita del pensamiento de Metz (2002), la teología política apela a la compasión como práctica crítica del pensamiento creyente, que se deja desestabilizar por el sufrimiento históricamente producido y por la memoria de las víctimas. Su núcleo no es la gestión emocional del dolor, sino la *memoria passionis*, entendida como memoria y experiencia peligrosa que interrumpe la autocomprensión reconciliada de la sociedad y desautoriza toda política que naturaliza el sufrimiento. En este marco, la compasión no opera como afecto inmediato ni como piedad abstracta, sino como disposición política, capaz de traducir la memoria del sufrimiento en exigencias públicas de justicia, responsabilidad histórica y transformación institucional. La teología política no puede ser más que una racionalidad práctica interrumpida por el sufrimiento de las víctimas, donde la compasión se vuelve crítica del poder, resistencia frente al olvido y principio normativo que impide cerrar prematuramente el conflicto moral que el sufrimiento injusto introduce en la historia.

### **La compasión se vuelve crítica del poder, resistencia frente al olvido y principio normativo**

La compasión, sin embargo, aparece hoy como una “virtud bajo sospecha” desde ángulos muy diversos. La progresiva expulsión de la compasión como categoría crítica de la política ha contribuido a silenciar los “*gemidos de una humanidad que sufre bajo dolores de parto*” (cf. Rom 8,22), consolidando un régimen de frialdad que —como denunció Adorno— ha hecho posible el despliegue de la barbarie. En las páginas que siguen abordamos, de manera exploratoria y germinal, la justificación de la dimensión política de la compasión, con el objetivo de vislumbrar al menos la arquitectura de la compasión bíblica en el marco de una teología política comprometida con los olvidados de la historia.

## **2. La compasión una “virtud bajo sospecha”**

El debate contemporáneo sobre la compasión en la esfera pública se mueve entre dos intuiciones que no son fáciles de conciliar: por un lado, la política

no puede desentenderse del sufrimiento; por otro, la emocionalización moral de lo público puede degradar el espacio político, volviéndolo propenso a la coerción, el espectáculo o incluso la crueldad. Em medio de este debate aparece la crítica moderna a la compasión.

La compasión es una virtud compleja, ambivalente y confusa en muchas de sus representaciones. En un mismo discurso podemos encontrarnos con una invitación a la práctica compasiva en nuestro compromiso social, a la vez que se crítica la ceguera política que produce un sentimentalismo compasivo. La compasión ha sufrido críticas profundas desde cuatro perspectivas<sup>1</sup> (Arteta, 1996; Villar, 2008): la compasión nos hace débiles (Nietzsche), es ciega para los propósitos de la razón (Kant), legitima la injusticia con sus actuaciones parciales (Brecht) y, por último, es una realidad antipolítica, (Arendt). A esta última crítica prestaremos especial atención.

Nietzsche ha sido el crítico más radical de la compasión como virtud moral. Para el pensador alemán la compasión es un claro indicio de la moral de los débiles. El pensamiento compasivo del mundo judeocristiano es el origen de toda la

decadencia de Occidente. Fundar la moral sobre la debilidad y la fragilidad es un contrasentido profundo. La compasión no es un atributo connatural a los humanos, sino un síntoma enfermizo de la decadencia de una sociedad. La fatiga de la compasión sería un

### **Nietzsche ha sido el crítico más radical de la compasión como virtud moral**

buen síntoma para poder fundar una nueva moral, o más bien, para poder ir “más allá del bien y del mal”.

En otro orden, gran parte de la Ilustración filosófica con el enaltecimiento de la razón como madre soberana frente a otras categorías, pensó la compasión como un sentimiento ciego. La compasión es un sentimiento bello y amable, pero que nos conduce a prácticas ciegas y particulares. Si el ideal ético está conformado por la racionalidad y la universalidad, la compasión juega un papel secundario y supletorio en la arquitectura ética y política. Kant, prototipo del universalismo formalista, pensaba que la compasión era un sentimiento muy superior a su opuesto la crueldad; pero un sentimiento insuficiente para atenerse al deber de justicia del imperativo ético. La compasión es una obligación imperfecta que nos aleja del horizonte ético universal, necesario y sujeto a la ra-

zón, aunque nos puede vacunar contra ciertas prácticas crueles y pueda servir como factor motivador en la psicología política.

En este horizonte del formalismo universalista se sitúan propuestas y pensadores muy influyentes en la filosofía política contemporánea que pretenden erosionar la dimensión compasiva de la vida pública tratando de aislarse bajo la “comunidad ideal de comunicación” (Appel), el contrato “bajo el velo de la ignorancia” (Rawls) o postulando el “diálogo entre interlocutores válidos” (Habermas).

Por ejemplo, Rawls, uno de los pensadores más prestigiosos del final del siglo XX, sitúa sus propuestas desde tres dimensiones: un nivel de abstracción ideal buscando la neutralidad del velo de la ignorancia, esto le obliga a proponer un planteamiento a-histórico en la formulación de los principios —aunque en realidad lo que plantea es una condensación de los principios liberales— y utiliza una antropología, en muchos casos, muy próxima a la economía neoclásica (la persona como autointerés). La compasión, que él define como fraternidad, queda, a lo sumo, como un factor emocional para equilibrar el principio de la diferencia (Rawls, 1997:128)<sup>2</sup>.

En tercer lugar, Brecht junto con muchos pensadores del universo marxista, denuncia el poder enmascarador que puede tener la compasión. En el fondo, las prácticas compasivas ocultan la dimensión estructural de la injusticia paliando ciertos efectos sobre las personas. La compasión es una tiritita superficial sobre la profunda herida estructural del mundo. Es más, la compasión llega a ser una virtud sospechosa en tanto que desentiende de la lucha contra la injusticia. Si en el mundo reinara la justicia, la compasión no tendría cabida. La compasión acaba siendo expulsada del reino de lo necesario, convirtiéndose en una especie de sucedáneo de la justicia.

### **Brecht denuncia el poder enmascarador que puede tener la compasión**

Por último, Arendt, una pensadora que ha adquirido una notoriedad relevante en los últimos años, realizó una durísima crítica a la compasión cuando esta entra en el terreno político. La reflexión de Hannah Arendt sobre la compasión constituye uno de los núcleos más controvertidos de su filosofía política. Arendt no rechaza la compasión como experiencia humana; por el contrario, reconoce su valor moral inmediato como respuesta al sufrimiento concreto del otro. Sin embargo, sostiene que dicha experiencia se vuelve políticamente peli-

grosa cuando se traslada sin mediaciones al espacio público, donde rigen exigencias distintas: distancia, pluralidad, deliberación y construcción de un mundo común (Arendt, 1963/2006; Souza, 2008).

Desde una perspectiva fenomenológica y política, Arendt subraya que la compasión es una experiencia prepolítica: su lógica es la del *co-sufrir* inmediato, que tiende a abolir la distancia entre los sujetos. La política, en cambio, requiere un “entre” (*in-between*) sostenido por la palabra, el juicio y la acción concertada. Cuando la compasión pretende convertirse en principio de acción pública, se muestra impaciente con el discurso y hostil a los procesos deliberativos, privilegiando la eficacia inmediata sobre la responsabilidad por el mundo (Dickson, 2023).

El punto decisivo de la crítica arendtiana es la distinción entre compasión y piedad (*pity*). Según Arendt la modernidad política transforma la compasión —dirigida a una persona concreta— en piedad orientada hacia una abstracción: “los pobres”, “los miserables”, “el pueblo sufriente” (Reinalda, 2022). Esta abstracción despersonaliza el sufrimiento, convierte a los sujetos en víctimas representadas por otros y sustituye el juicio plu-

### **El punto decisivo de la crítica arendtiana es la distinción entre compasión y piedad (*pity*)**

ral por una unanimidad moral que reclama obediencia. La piedad, así entendida, no amplía el espacio político, sino que lo moraliza y lo clausura.

Esta lógica alcanza su expresión paradigmática en la interpretación arendtiana de la Revolución francesa. En *On Revolution*, Arendt contrapone el proceso revolucionario francés al americano. Mientras este último se funda en la constitución de la libertad y en la creación de instituciones duraderas, el primero deriva hacia la cuestión social y la exaltación de la piedad. Figuras como Robespierre, influidas por la antropología moral de Rousseau, identifican la virtud política con la sensibilidad hacia el sufrimiento del pueblo. El resultado es una política de la virtud sentimental en la que la violencia se legitima como expresión de compasión radical y fidelidad a la voluntad general, según la pensadora alemana (Arendt, 1963/2006; Souza, 2008).

Desde la filosofía política, la crítica de Arendt no es meramente histórica, sino estructural. Cuando la política se define como demostración pública de sentimientos morales, se debilita el pluralismo y se empobrece el mundo común.

Bowring (2011) contrasta esta posición con enfoques éticos inspirados en Levinas y Bauman, que sitúan la moralidad en la proximidad con el otro. Frente a ello, Arendt insistiría en que la responsabilidad política no nace de la exhibición pública de afectos, sino del juicio reflexivo y del compromiso con instituciones que preserven un espacio compartido.

Las lecturas críticas contemporáneas, como la de Lykins (2022), matizan esta posición señalando que no toda compasión es necesariamente despolitizadora. El problema no sería la compasión en cuanto tal, sino su deriva hacia una piedad abstracta que homogeneiza el sufrimiento y lo instrumentaliza. Esta objeción, sin embargo, no invalida el núcleo arendtiano para muchos autores y autoras: la advertencia de que una política fundada en el sentimiento moral corre el riesgo de justificar la coerción en nombre del bien.

Estas posiciones críticas frente a la desconfianza arendtiana hacia la compasión como emoción pública son también desarrolladas por pensadoras actuales que reclaman un espacio para las emociones en política. Nussbaum (2014) sostiene que las democracias liberales no pueden sostener en el tiempo compromisos exigentes de justicia social únicamente sobre principios racionales<sup>3</sup>, sino que necesitan cultivar determinadas emociones públicas —en particular la compasión y el amor político— capaces de motivar sacrificios redistributivos y de contrarrestar afectos políticamente corrosivos como el miedo, el asco, la envidia o la vergüenza (Nussbaum, 2014). En diálogo crítico con Arendt, Nussbaum argumenta que el problema no es la compasión en sí, sino su forma deformada: el sentimentalismo inmediato, la piedad abstracta y la victimización homogeneizadora. Frente a ello, defiende la posibilidad de una compasión políticamente educable, de carácter cognitivo y reflexivo, compatible con la deliberación pública y mediada por instituciones y prácticas educativas que eviten su deriva moralizante.

Desde una perspectiva distinta, pero parcialmente convergente, Eva Illouz comparte con Arendt, sin dialogar directamente con su pensamiento, una profunda desconfianza hacia la centralidad de las emociones en la política cuando estas sustituyen al juicio racional, erosionan la deliberación democrática o producen identificaciones morales excluyentes, coincidiendo especialmente en la

**El problema no sería la compasión en cuanto tal, sino su deriva hacia una piedad abstracta**

crítica a la política moralizada y al uso instrumental de los afectos como mecanismos de movilización masiva (Illouz, 2023). No obstante, Illouz no propone una exclusión normativa de las emociones del espacio político, sino una sociología crítica de su inevitable centralidad en la política contemporánea. Para ella la compasión, la piedad y el amor pertenecen, como hechos sociales estructurales, al horizonte normativo de la política, que requieren ser comprendidos críticamente más que negados. Esta comprensión crítica evitaría los peligros de la emocionalización, señalando cuando aparecen, y desarrollaría un marco para transformarlos en emociones positivas.

Las aportaciones de Nussbaum e Illouz resultan especialmente sugerentes en el actual giro emocional de la política, en la medida en que ofrecen una reflexión crítica sobre el poder y el contrapoder de lo emocional en la vida política de nuestras sociedades. Sin embargo, no alcanzan a rescatar plenamente el potencial transformador de la dimensión compasiva, que no se limita a reforzar la psicología motivacional de los agentes políticos ni a modelar los comportamientos de la ciudadanía, sino que puede convertirse en un resorte político capaz de interrumpir la historia allí donde personas y pueblos padecen la expulsión, el desquite y el olvido.

En síntesis, la compasión es inútil, innecesaria, contraproducente y antipolítica. Inútil porque lo verdaderamente importante es lo estructural; innecesaria porque con la justicia bastaría y contraproducente porque genera efectos indeseados en la dimensión social. Y antipolítica, en el sentido de Arendt, porque privatiza desde el totalitarismo de la emoción el espacio público. Estas críticas, con diversas modalidades e intensidades, han sobrepasado toda la cultura política y ética del mundo occidental. La compasión se presenta como una virtud ambivalente y está bajo sospecha permanente. Sospecha por su capacidad de encubrir factores sociales de fondo, ambivalencia

### **Las aportaciones de Nussbaum e Illouz resultan especialmente sugerentes en el actual giro emocional de la política**

por la cantidad de procesos diversos que puede poner en marcha incluso de signo contradictorio. Sospechosa, para algunos autores, porque es una simple virtud privada que no tiene despliegue político. Ambivalente porque cuando se desarrolla políticamente puede desvirtuar la actividad política con meras declaraciones emotivas.

Sin embargo, estas críticas —que pueden iluminar con acierto los riesgos de una “compasión politizada”— dejan sin resolver la cuestión decisiva: cómo responder al sufrimiento social, a las demandas de justicia material y al dolor concreto de millones de personas. Al eludir esta pregunta, tales enfoques no afrontan la construcción social de la frialdad que se ha instalado en nuestras sociedades y que, en palabras del Papa Francisco, alimenta la “globalización de la indiferencia”. Esta dinámica nos vuelve “incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros; ya no lloramos ante el drama de los demás ni nos interesa cuidarlos, como si todo fuera una responsabilidad ajena que no nos incumbe” (*Evangelii gaudium*, 54).

### 3. El horizonte bíblico de la compasión

En el marco de una reflexión crítica sobre la compasión en la esfera pública, la teología política está llamada a volver a las fuentes bíblicas de la compasión<sup>4</sup> como categoría teológica y ética fundamental. La compasión no constituye un añadido devocional ni un correctivo sentimental de la fe, sino el núcleo mismo del Evangelio y de la vida cristiana. Todo proyecto ético cristiano se asienta, en último término, sobre la confesión de un Dios cuya identidad es misericordia, un Dios cuya relación con la humanidad se define por la fidelidad amorosa a la Alianza incluso en contextos de ruptura, sufrimiento e injusticia. Aunque la misericordia desborda el ámbito de la moral social en sentido estricto, toda moral social cristiana encuentra en ella su fundamento último, en cuanto brota del Dios Amor y orienta la praxis histórica hacia la justicia y la reconciliación (Kasper, 2015).

Frente a la sospecha moderna que ha reducido la compasión a un sentimiento blando, irracional o políticamente ineficaz, la tradición bíblica remite a un campo semántico mucho más denso y dinámico. La misericordia es ciertamente ternura y afectividad, pero no se agota en ellas: integra también firmeza por la justicia y experiencia religiosa profunda. En este sentido, la misericordia se despliega simultáneamente como conmoción de las entrañas, como virtud moral y como experiencia teologal, sin que estas dimensiones puedan disociarse sin empobrecer su significado (Pikaza & Pagola, 2016).

Esta densidad se hace especialmente visible en el ámbito veterotestamentario. La misericordia (compasión) se expresa mediante los términos hebreos *reḥem/raḥamîm*, vinculados etimológicamente al seno materno y a las entrañas, como matriz afectiva originaria de la praxis humana. Lejos de designar un mero estado emocional, la raíz *rḥm* remite, como ha mostrado Farfán, a una compasión activa y reparadora, que se traduce en acciones concretas de restauración, protección y liberación del otro vulnerado (Farfán, 2005). La compasión bíblica es, así, una conmoción entrañable que obliga a responder al sufrimiento del otro, especialmente del pobre, del oprimido y del excluido.

En los evangelios, esta experiencia se expresa mediante el término griego *splágchna*, que remite igualmente a una conmoción visceral ante el padecimiento ajeno. Sin embargo, esta conmoción no permanece en el plano de la

**La teología política está llamada a volver a las fuentes bíblicas de la compasión como categoría teológica y ética fundamental**

afectividad inmediata. Como subraya Martínez-Gayol, se trata de una conmoción que desinstala, pone en movimiento y se convierte en salida hacia el otro: una experiencia que se traduce en praxis sanadora, acogedora y restauradora (Martínez-Gayol,

2017). La misericordia aparece, así como dinamismo relacional que transforma la percepción del otro y reconfigura las prácticas sociales.

Junto a esta dimensión afectivo-relacional, la tradición bíblica articula la misericordia también como *hesed*: fidelidad a la Alianza, justicia protectora de los pobres y reconocimiento del otro como miembro de una comunidad de reciprocidad (Pikaza & Pagola, 2016). La misericordia no sustituye a la justicia, sino que la funda y la orienta, al situarla en el horizonte de una relación que no abandona al otro cuando este se encuentra en situación de fragilidad. En este sentido, la misericordia se despliega como virtud social que genera hospitalidad, reconstruye vínculos rotos y sostiene una ética de la responsabilidad compartida.

Finalmente, la misericordia constituye la forma más densa de la revelación de Dios mismo: no solo una acción divina, sino su nombre (Pikaza & Pagola, 2016). La historia de la salvación puede leerse como la historia de la conmoción de las entrañas de Dios ante el sufrimiento humano, una conmoción que culmina en la encarnación como salida radical de Dios hacia el mundo. En Jesucristo, rostro histórico de Dios, esta misericordia alcanza su plenitud como mística de

ojos abiertos, capaz de transformar la compasión en compromiso, la conmoción en praxis histórica y la fe en responsabilidad ética. Así, la compasión cristiana no se reduce a una respuesta emotiva, sino que se articula como conmoción afectiva ante el sufrimiento, como virtud social que edifica justicia y como experiencia espiritual que abre manos y corazón, configurando una alianza viva con los otros y con Dios.

**La misericordia no sustituye a la justicia, sino que la funda y la orienta**

#### **4. El dinamismo de la compasión frente a la lógica del descarté y la indiferencia**

Desde el horizonte bíblico delineado, la compasión puede ser comprendida como una categoría decisivamente política, en la medida en que introduce una interrupción crítica en los órdenes sociales y simbólicos que pretenden cerrarse como totalidad reconciliada. Frente a las lógicas que integran el sufrimiento en un relato de necesidad histórica, racionalidad sistémica o progreso inevitable, la compasión actúa como una fuerza desestabilizadora que impide la clausura moral del mundo. No se trata de un suplemento afectivo añadido a la política, sino de un principio crítico que nace del contacto con el sufrimiento injusto y que se resiste a su normalización.

En esta clave, la compasión se sitúa en una posición estructuralmente conflictiva frente al poder. Todo poder que aspira a totalizar —sea bajo la forma de Estado, mercado, ideología o racionalidad tecnocrática— necesita integrar el dolor como daño colateral, como precio necesario o como residuo inevitable. La compasión, en cambio, se niega a aceptar esa contabilidad moral. Cada víctima concreta desautoriza cualquier totalidad que pretenda justificarse a su costa. En este sentido, la compasión no ofrece reconciliación, sino interrupción; no aporta síntesis, sino una herida abierta en el relato de lo necesario.

Aquí se hace visible la afinidad profunda entre compasión y memoria. La compasión política no brota de una sensibilidad genérica ante el mal, sino de la memoria del sufrimiento históricamente producido. Se trata de una memoria peligrosa —en el sentido metziano— porque quiebra la autocomprensión ino-

cente de la sociedad y pone en cuestión las narrativas que legitiman el orden existente. Recordar compasivamente no es un ejercicio nostálgico ni conmemorativo, sino una práctica crítica que devuelve presencia pública a quienes han sido expulsados de la historia oficial. Sin esta memoria, la compasión se vacía de densidad política y corre el riesgo de convertirse en piedad abstracta o en sentimentalismo moral.

La lógica totalizante del poder opera, en buena medida, neutralizando esta memoria. Lo hace mediante procesos de olvido selectivo, de abstracción del daño o de desplazamiento temporal de la responsabilidad. El sufrimiento es

**La compasión se sitúa en una  
posición estructuralmente  
conflictiva frente al poder**

reconocido, pero despojado de su capacidad de interpelación: se lo explica, se lo gestiona o se lo compensa, pero no se lo deja cuestionar el orden que lo produce. La compasión política, en cambio, insiste en mantener abierta la pregunta por la res-

ponsabilidad histórica, incluso cuando no hay reparación posible ni cierre reconciliador. Su fuerza no reside en ofrecer soluciones totales, sino en impedir que la historia se cierre en falso.

Desde esta perspectiva, la compasión no se opone a la justicia, ni la sustituye, ni la posterga. La compasión política emerge precisamente allí donde la justicia fracasa o se revela insuficiente para hacerse cargo del daño sufrido. No porque la justicia sea irrelevante, sino porque su formulación institucional tiende a operar sobre sujetos abstractos, tiempos futuros y equilibrios formales, mientras que la compasión mantiene abierta la exigencia que brota del sufrimiento concreto, aquí y ahora. La compasión no niega la necesidad de mediaciones institucionales, pero se resiste a que estas cierren prematuramente el conflicto moral que introduce la víctima.

Las propuestas formales —como las defendidas por Rawls, Habermas o Apple, anteriormente citadas— tienden a expulsar el núcleo compasivo o a relegarlo a una posición periférica dentro de su arquitectura teórica. De este modo, operan en un plano contrafáctico en el que el sufrimiento social y la injusticia quedan prácticamente excluidos. Desde ahí, se aventuran a formular una idea de justicia pasando por encima de las situaciones concretas de injusticia, eludiendo la vida herida que emerge del drama de lo injusto. Así, mientras

la justicia y sus promesas han ocupado cientos de páginas en la filosofía política, la injusticia ha sido tratada con frecuencia como un mero sucedáneo negativo de aquella (Villorio, 2000; Mate, 2011; Shklar, 2013).

Sin embargo, cuando se olvida el drama de la injusticia, “se desatienden muchas cosas importantes al dirigir la mirada únicamente hacia la justicia: el sentido mismo de la injusticia, las dificultades para identificar a sus víctimas y las múltiples formas en que aprendemos a convivir con la injusticia ajena tienden a ser ignoradas” (Shklar, 2013: 48). Resulta comprensible que nos sintamos más cómodos con modelos convencionales de justicia orientados a la imparcialidad, la racionalidad jurídica y la equidad; no obstante, tales enfoques difícilmente permiten un acceso en profundidad a las dimensiones concretas de la injusticia ni a la experiencia histórica de quienes la padecen. Precisamente en esta tarea de habitar la injusticia el resorte compasivo se revela como una condición necesaria.

### **La compasión política emerge precisamente allí donde la justicia fracasa**

Este carácter interruptivo permite responder, desde dentro de la teología política, a la crítica arendtiana de la compasión como emoción antipolítica. En efecto, cuando la compasión se absolutiza como afecto inmediato o se transforma en piedad abstracta, puede erosionar el espacio público, homogeneizar el sufrimiento y legitimar formas de violencia moral. Sin embargo, la compasión entendida como memoria crítica del sufrimiento no anula la distancia política ni la pluralidad, sino que introduce un criterio negativo irrenunciable: hay sufrimientos que no pueden ser integrados, hay daños que no pueden ser justificados, hay víctimas que impiden cerrar el mundo como totalidad reconciliada. En este sentido, la compasión no sustituye al juicio político, sino que lo obliga a no olvidar aquello que no puede ser plenamente reparado.

De este modo, la compasión se revela como una práctica crítica del pensamiento creyente que se deja afectar por el sufrimiento injusto y que, precisamente por ello, se constituye en resistencia frente a toda forma de poder que pretenda cerrar el mundo sin contar con las víctimas. No ofrece una solución total ni promete reconciliaciones definitivas, pero impide la falsa reconciliación. No construye una totalidad alternativa, pero mantiene abierta la pregunta por la justicia desde el lugar de la injusticia; no enaltece la vida lograda, sino que se

**Hay sufrimientos que no pueden ser integrados, hay daños que no pueden ser justificados**

sitúa deliberadamente del lado de la “vida dañada” (Adorno). En esta tensión —incómoda, inacabada y necesaria— se juega tanto su densidad política como su relevancia teológica, preparando el terreno para una conclusión que no clausure el conflicto, sino que asuma la responsabilidad histórica y ética que de él se deriva.

Por ello, la compasión se desvela también como “santa indignación”. Como dijo Francisco en *Fratelli tutti* “no es una opción posible vivir indiferentes ante el dolor, no podemos dejar que nadie quede a un costado de la vida. Esto nos debe indignar, hasta hacernos bajar de nuestra serenidad para alterarnos por el sufrimiento humano. Eso es dignidad” (FT, 68). La compasión evita la deshumanización de la frialdad, porque no es posible vivir indiferentes, “si una persona no se indigna ante la injusticia, si no siente algo que le estremece las entrañas ante la opresión de un débil, entonces significaría que no es humana, y mucho

**Existe una santa indignación, que no es la ira, sino un movimiento interior**

menos cristiana”<sup>5</sup> y, continuaba diciendo, “existe una santa indignación, que no es la ira, sino un movimiento interior, una santa indignación. Jesús la conoció varias veces en su vida (cfr. Mc 3,5)”. No podemos vivir bajo la “ignorancia indiferente”

(Tronto) que evita profundizar en la mirada social del sufrimiento y la injusticia. Estas actitudes no son más que “síntomas de una sociedad enferma, porque busca construirse de espaldas al dolor” (FT, 65).

El dinamismo de la compasión política se despliega así en una triple dirección. En primer lugar, como resistencia al olvido, manteniendo viva la memoria de las víctimas frente a las lógicas de amnesia cultural que acompañan a los procesos de dominación. En segundo lugar, como crítica de las estructuras, al desvelar las dinámicas de expulsión, descarte y sacrificio que atraviesan los sistemas sociales, económicos y políticos contemporáneos. Y, en tercer lugar, como exigencia pública, que traduce la memoria del sufrimiento en demandas concretas de responsabilidad histórica, transformación institucional y cuidado de los vínculos sociales dañados.

## 5. Conclusión

La reflexión desarrollada a lo largo de este escrito ha mostrado que la compasión, lejos de ser un sentimiento privado o una virtud políticamente irrelevante, constituye una categoría crítica insoslayable para la teología política contemporánea. Frente a la lógica de las teodiceas clásicas y a los órdenes totalizantes que integran el sufrimiento como precio necesario del progreso, del orden o de la estabilidad, la compasión emerge como una fuerza interruptiva que impide la clausura moral de la historia. Enraizada en la tradición bíblica y en la memoria de las víctimas, la compasión no sustituye a la justicia ni se reduce a una gestión emocional del dolor, sino que mantiene abierta la herida de la injusticia allí donde los sistemas tienden a normalizarla u olvidarla.

Así entendida, la compasión se revela como resistencia al olvido, crítica del poder y exigencia pública de responsabilidad histórica. No promete reconciliaciones definitivas ni ofrece soluciones totales, pero preserva un criterio irrenunciable: ninguna totalidad puede justificarse a costa de las víctimas. En este sentido, la compasión no clausura el conflicto, sino que lo asume como tarea ética y política permanente, situando a la teología ante su responsabilidad fundamental: pensar y practicar la fe desde la vida dañada, sin neutralizar su clamor ni traicionar su memoria.

## Notas

1. En lo que sigue el estudio de Arteta está muy presente, excepto en el análisis de la propuesta de Arendt.
2. Muñoz-Dardé (1994; 2018) apela a que este componente fraternal en Rawls no es tan secundario en su teoría, especialmente en la parte tercera de su *Teoría de la Justicia*. Llega a hablar de un “contractualismo fraternal” que otorga un papel relevante al diálogo crítico racional, aunque formado por hermanos y hermanas, es decir con una vinculación previa y densa.
3. En este sentido se alinea con Rawls en la necesidad de un humus de cordialidad y emotividad para sostener la justicia y la democracia como antes veíamos.
4. El concepto bíblico se refiere a la misericordia que tiene un campo semántico propio. Ahora bien, como dice Kasper (2015) en la cultura contemporánea es el con-

cepto más próximo a la misericordia cristiana sin agotarla en su significación es la compasión.

5. Francisco en la audiencia general del miércoles 31 de enero de 2024 en el ciclo de reflexiones sobre los vicios y las virtudes. Disponible en [https://www.osservatoreromano.va/es/news/2024-02/spa-005/la-ira-destruye-pero-la-santa-indignacion-humaniza.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.osservatoreromano.va/es/news/2024-02/spa-005/la-ira-destruye-pero-la-santa-indignacion-humaniza.html?utm_source=chatgpt.com)

### Bibliografía citada

- ARENDRT, H. (2006). *On revolution*. Penguin Books. (Trabajo original publicado en 1963).
- ARTETA, A. (1996). *La compasión: Apología de una virtud bajo sospecha*. Paidós.
- BOWRING, F. (2011). Comparing Bauman and Arendt: Three important differences. *Sociology*, 45(1), 54–69.  
<https://doi.org/10.1177/0038038510387186>
- DICKSON, J. (2023). On compassion: Hannah Arendt and the political virtues. *Society*, 60, 68–77.  
<https://doi.org/10.1007/s12115-022-00796-8>
- ILLOUZ, E. (2023). *La vida emocional del populismo: Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Katz Editores.
- KASPER, W. (2015). *La misericordia: Clave del evangelio y de la vida cristiana* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- LYKINS, M. (2022). Dostoyevsky and the defense of compassion. *Political Research Quarterly*, 75(4), 1131–1142.  
<https://doi.org/10.1177/10659129211046579>
- MATE, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Anthropos.
- METZ, J. B. (2002). *Dios y el tiempo: Nueva teología política*. Trotta.
- NUSSBAUM, M. C. (2014). *Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós.
- PIKAZA, X., & PAGOLA, J. A. (2016). *Entañable Dios: Las obras de misericordia. Hacia una cultura de la compasión*. Verbo Divino.
- REINALDA, A. (2022). The cruel and benevolent knife: Hannah Arendt's critique of compassion in politics. *Critical Horizons*, 23(2), 188–202.  
<https://doi.org/10.1080/14409917.2022.2081411>

- SHKLAR, J. (2013). *Los rostros de la injusticia*. Herder.
- SOUZA, R. L. de. (2008). Hannah Arendt e a política sem piedade. *Política & Sociedade*, 7(12), 119–141.  
<https://doi.org/10.5007/2175-7984.2008v7n12p119>
- VILLORO, L. (2000). Sobre el principio de la injusticia: La exclusión. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 22, 17–32.
- VILLAR, A. (2008). La ambivalencia de la compasión. En M. García-Baró & A. Villar (Eds.), *Pensar la compasión* (pp. 19–45). Universidad Pontificia Comillas.
- ZAMORA, J. A. (2021). Sufrimiento social, victimación y trauma: Destinos políticos y crítica social materialista. En J. A. Zamora (Ed.), *Sufrimiento social y condición de víctima: Retos sociales, políticos y éticos* (pp. 13–76). Anthropos / Siglo XXI.
- ZAMORA, J. A., Mate, R., & Maiso, J. (2016). *Las víctimas como precio necesario*. Trotta.

